



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2019

---

## **Zur Theologie der Menschenrechte: Positionen und Perspektiven**

Schliesser, Christine

DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-23169-9>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-162119>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Schliesser, Christine (2019). Zur Theologie der Menschenrechte: Positionen und Perspektiven. In: Jäger, Sarah; Lohmann, Friedrich. Eine Theologie der Menschenrechte. Band 2: Frieden und Recht. Wiesbaden: Springer, 13-45.

DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-23169-9>

## **Zur Theologie der Menschenrechte. Positionen und Perspektiven**

*Dr. Christine Schliesser (Zürich)*

### **Einleitung**

„Wohl keine andere politische Leitidee hat in den letzten Jahrzehnten vergleichbare Relevanz gewonnen wie das Postulat universeller Menschenrechte: der Gedanke also, allen Menschen stünden – allein kraft ihres Titels als Menschen und unabhängig von ihrer biologischen, sozialen und individuellen Verschiedenheit – moralisch begründete Rechte zu, die jede legitime Rechtsordnung anerkennen und gewährleisten muss“ (Reuter 1999, S. VII). „Menschenrechte – auf diesen Begriff stößt man überall“ (Hilpert 2018). „Die Menschenrechte sind heute Maßstab der Beurteilung politischen Handelns, der Bewertung einer staatlichen Ordnung und der internationalen Beziehungen“ (Honecker 2016, S. 1001). Unstrittig ist – so kann man es diesen Äußerungen der Theologen Hans-Richard Reuter, Konrad Hilpert und Martin Honecker entnehmen – die Aktualität und Relevanz der Menschenrechte. Dabei trifft man auf den Begriff der Menschenrechte in ganz unterschiedlichen Kontexten. Nicht nur kirchliche Vertreter wie der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm oder Papst Franziskus fordern Menschenrechte ein, etwa im Umgang mit Flüchtlingen (Bedford-Strohm 2015) oder im Blick auf „ungerechte ökonomische Strukturen“,<sup>1</sup> auch US-Präsident Donald Trump begründet sein Engagement in Syrien mit dem Einsatz für die Menschenrechte.<sup>2</sup> Nicht zuletzt zeigten sich jüngst auch Saudi-Arabien sowie die Volksrepublik China als eifrige Verfechter der Menschenrechte, wenn sie seit Beginn dieses Jahres diese Belange als gewählte staatliche Vertreter im UN-Menschenrechtsausschuss vertreten.

Weitaus strittiger als ihre Aktualität erscheint daher die konkrete Interpretation der Menschenrechte. Diese ist wiederum eng verbunden mit der Frage nach ihrer Begründung, nicht zuletzt in der Spannung zwischen universalem Geltungsanspruch und partikularer Moral (vgl. Lohmann 2010). Um eine ganz spezifische partikulare Perspektive, nämlich die der theologischen Ethik, soll es im Folgenden gehen. Dem Versuch einer Zuordnung der Begriffe Menschenrechte und Menschenwürde (1.) folgt ein Überblick über die geschichtliche Entwicklung der theologischen Ethik in ihrem Verhältnis zu den Ideen der Menschenwürde und der Menschenrechte (2.). In einem dritten Schritt werden unterschiedliche Ansätze theologischer Interpretation der Menschenrechte vorgestellt und in folgende drei Begründungsmodelle eingeordnet, theologische Modelle, nichttheologische Modelle und Kombinationsmodelle (3.). Den Abschluss bildet ein Ausblick zur Interpretation von Menschenrechten aus der Perspektive Öffentlicher Theologie, der hier als der bisher produktivste Zugang wahrgenommen wird (4.).

---

<sup>1</sup> „Menschenrechte werden nicht nur durch Terrorismus, Unterdrückung oder Mord verletzt, sondern auch durch ungerechte ökonomische Strukturen, die gewaltige Ungleichheiten schaffen.“ Papst Franziskus in: Rogak und Collazo 2013, S. 92.

<sup>2</sup> „On the eve of a major national address to outline his plans to revitalize the American economy, Donald Trump is declaring that overseas, human rights for women, children and gays have gone in reverse on President Obama's and Hillary Clinton's watch. His plan to counter that decline would include escalating the war effort in Syria against ISIS and by targeting his immigration on regions where violent Islamist terrorism is rampant.” <http://circa.com/politics/election-2016/trump-human-rights-in-world-have-gone-in-reverse-under-obama-clinton>. Zugegriffen: 30. Oktober 2017.

## 1. Menschenwürde – Menschenrechte

Wer von den Menschenrechten redet, kommt an der Menschenwürde nicht vorbei. Exemplarisch wird dieser Zusammenhang in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) deutlich, die unter dem Eindruck massenhafter Verstöße totalitärer Regimes gegen elementare Gebote der Humanität entstand und am 10. Dezember 1948 verkündet wurde.<sup>3</sup> Deren Präambel beginnt mit dem Hinweis, dass „die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet“ (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte). Artikel 1 der AEMR greift den Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten nochmals auf, wenn dort formuliert wird: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte).

Doch welcher Art ist die Beziehung von Menschenwürde und Menschenrechten? Das Bonner Grundgesetz von 1949 verknüpft diese Begriffe wie folgt. Art. 1 erklärt: „(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“ Es geht demnach hier um ein Begründungsverhältnis. Aus der allen Menschen gemeinsamen Menschenwürde folgen für alle Menschen geltende Menschenrechte. Jürgen Moltmann spricht von der Menschenwürde daher auch als „Wurzel aller Menschenrechte“ (Moltmann 1971, S. 18).

In der europäischen Geistesgeschichte sind zwei Hauptströmungen auszumachen, die unser Verständnis von Menschenwürde beeinflussen, die antike Tradition, vor allem der griechisch-römischen Stoa, und die christliche Tradition. Im Anschluss an stoische Philosophie redet etwa Cicero von derjenigen Würde der menschlichen Natur, die sich in der Teilhabe an der Vernunft erweist.<sup>4</sup> In christlicher Tradition ist es – anknüpfend an den biblischen Schöpfungsbericht (Gen. 1,26f.) – vor allem die Rede von der Gottebenbildlichkeit, die für die Überzeugung einer allen Menschen gemeinsamen Würde fruchtbar gemacht wird. Die schöpfungstheologische Begründung der Menschenwürde wird dabei oftmals mit dem paulinischen Gedanken der allen gemeinsamen Gotteskindschaft (Gal 3,26-28) verbunden, die Unterschiede zwischen den Menschen zweitrangig werden lässt.

In der Geistes- und Theologiegeschichte kam der Gedanke der in der Gottebenbildlichkeit begründeten Würde des Menschen unterschiedlich stark zur Geltung. Besondere Aufnahme fand er im italienischen Humanismus bei Pico della Mirandola sowie in der spanischen Hochscholastik bei Francisco de Vitoria und Francisco Suárez. Auch die Reformation erwies sich für den Gedanken der Menschenwürde als wegweisend. In der lutherischen Rechtfertigungslehre wird der Mensch nicht über seine Leistungen definiert, sondern allein über seine Gottesbeziehung. Entsprechend wird auch die menschliche Würde allein über Gottes rechtfertigende Gnade verstanden, die außerhalb jeglicher menschlichen Leistung liegt. Mit der

---

<sup>3</sup> Die inhaltlichen Wegbereiter der modernen Menschenrechte lassen sich bis in das 17. Jahrhundert zurückverfolgen. Zu nennen sind hier insbesondere die englischen Rechteerklärungen. Programmatisch formuliert wurden die Menschenrechte zuerst in der Bill of Rights von Virginia (1776). Auf dem europäischen Kontinent folgten die „Rechte des Menschen und Bürgers“ im Kontext der Französischen Revolution in der Erklärung vom 26. August 1789. Vgl. Huber und Tödt 1977, S. 39.

<sup>4</sup> Cicero, De officiis I, 106, in: Cicero 1996.

Rechtfertigung korreliert die Freiheit des Gewissens und des Glaubens. Nach Wolfgang Huber bildet daher in „diesem prinzipiellen Sinn ... die Glaubens- und mit ihr die Religionsfreiheit für ein an der Reformation geschultes Verständnis den Kern der Menschenrechte“ (Huber 1992, S. 579).

Mit der anthropologischen Wende im Prozess der Aufklärung verschob sich die Bindung der Würde des Menschen an die Gottebenbildlichkeit hin zu einer Bindung an die menschliche Vernunft. Blaise Pascal formuliert: „L’homme est visiblement fait pour penser; c’est toute sa dignité et tout son mérite“ (Pascal 1962, Frg. 146, vgl. Frg. 365). In besonderer Weise steht auch Immanuel Kant für die Zuordnung von Würde und Vernunft. Nach Kant ist die gleiche Würde aller Menschen in der Autonomie gegründet, die dem Menschen als Vernunftwesen zukommt. Aus der Vernunft als Bedingung einer Selbstbestimmung aus Freiheit leitet Kant ab, dass vernünftige Wesen als Zweck an sich zu betrachten sind und niemals nur als Mittel zum Zweck dienen dürfen.

Im Unterschied zur amerikanischen Tradition, in der der Gedanke der Menschenwürde mit einem reformatorisch geprägten Naturrechtsdenken verbunden wurde,<sup>5</sup> ging die Aufklärung in Europa mit einem sehr viel stärkeren Säkularisierungsschub einher. Dieser sollte sich für die Rezeption der Menschenwürde und Menschenrechte im theologischen Diskurs für längere Zeit als verhängnisvoll erweisen.

## 2. Theologie und Menschenrechte – Keine Liebe auf den ersten Blick

Doch schon vor dem Einsetzen der aufklärerischen Prozesse gab es Aspekte in der theologischen Tradition, die den Blick auf Menschenwürde und Menschenrechte verstellten. Huber weist auf folgende drei Faktoren hin (Huber 1993, S. 152f.). Zum einen stellte sich die kirchliche Erbsündenlehre bis in die Neuzeit als problematisch für die Entwicklung einer eigenständigen theologischen Konzeption von Menschenwürde und Menschenrechten dar. Die in der Erbsündenlehre vertretene Auffassung, der Mensch sei von Geburt an durch die Macht des Bösen bestimmt, verband sich mit der Annahme, der Mensch habe dadurch auch die ihm von Gott verliehene Würde verwirkt. Zum anderen erwies sich die Unterscheidung zwischen Christen und Nicht-Christen bzw. Häretikern als folgenswer. Menschenwürde erschien in dieser Perspektive als ein Privileg der Christen, mit Hilfe dessen sich auch die grausamen Praktiken der Hexenverfolgung, Inquisition oder Judenpogrome rechtfertigen ließen. Und drittens war die christliche Anthropologie beeinflusst durch ein hierarchisches bzw. ständisches Gesellschafts- und Kirchenbild. Statt der verbindenden Bedeutung von Würde (*dignitas*), die allen Menschen zukommt, stand das Verständnis von Würde als Ehre (*honor*) im Vordergrund, die Menschen in unterschiedlichem Maße und bestimmt durch Geburt oder durch Leistung zustand. Die Verbindung von Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit wie bei Mirandola oder Vitoria konstituierte dabei die Ausnahme von der Regel.

Vor dem Hintergrund der genannten drei theologischen Hypothesen vertiefte sich das Misstrauen der Kirchen gegenüber der Würde und den Rechten des Menschen, als diese im Zuge der französischen Revolution in einen explizit antikirchlichen Kontext gestellt wurden. Der Terror der Jakobiner und die Entmachtung der katholischen Kirche durch die Revolution führten zu einer Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Menschenrechten, die von

---

<sup>5</sup> Als reformatorisch geprägtes Naturrechtsdenken bezeichnet Huber einen Denkansatz, der die „dem Menschen durch seine Vernunftnatur erschlossene Einsicht in das Recht“ anerkennt, deren Grund aber „in der schöpferischen und befreienden Gnade Gottes“ sieht. Huber 1992, S. 580.

„Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar von offener Feindschaft und Verurteilung“ (Päpstliche Kommission Iustitia et Pax 1976, S. 8) geprägt war. Ein Beispiel für Letzteres findet sich bei Leo XIII. In seiner Enzyklika „Immortale Dei“ (1885) beschreibt er die Menschenrechte als zum „neuen Recht“ gehörig, das mit der Reformation seinen Anfang genommen habe, und das nun endgültig das „christliche Recht“ sowie das „Naturrecht“ hinter sich gelassen habe (Enzyklika Immortale Dei 1885, S. 116f., 119). Jenes neue Recht säe Zwietracht zwischen der Einheit von Kirche und Staat und sei ein Wegbereiter der „Todesboten der bürgerlichen Gesellschaft“ (Enzyklika Immortale Dei 1885, S. 89) wie Demokratie, Volkssouveränität, Kommunismus, Sozialismus und Nihilismus.

Während des Zweiten Weltkrieges begann sich jedoch ein Wandel im Katholizismus abzuzeichnen, der schließlich mit der Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) von Johannes XXIII. in die erste „Menschenrechtserklärung“ des päpstlichen Lehramts mündete. Diese nimmt zentrale Rechte der AEMR auf und dient wiederum als Anknüpfungspunkt für die Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ sowie für die Erklärung über die Religionsfreiheit, die beide im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden. Nachdem die Menschenrechte damit gleichsam aus dem Schatten der Französischen Revolution befreit worden waren, konnten auch die der katholischen Tradition eigenen Ressourcen wie das alte und neuthomistische Naturrechtsdenken wieder ihre Kraft und Produktivität entfalten. Auch aktuelle katholische Ansätze zur Begründung der Menschenrechte greifen auf diese Ressourcen zurück.<sup>6</sup>

Wie der Katholizismus stand auch der deutsche Protestantismus im 19. sowie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Menschenrechten ausgesprochen kritisch gegenüber. Wieder waren es der Terror im Gefolge der Französischen Revolution sowie die Bedrohung Deutschlands durch Napoleon, die den Menschenrechtsgedanken für den deutschen Protestantismus negativ besetzt hielten. Und doch gab es auch Stimmen, die versuchten, die Menschenrechtsidee in einem anderen Licht zu sehen. Immanuel Kant etwa, der „Moralphilosoph des deutschen Protestantismus“ (Huber und Tödt 1977, S. 45), zeichnet in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795) die große Vision eines Weltbürgerrechts als „öffentliches Menschenrecht“.<sup>7</sup> Es ist bemerkenswert, dass dieser Ansatz im deutschen Protestantismus nur wenig rezipiert wurde. Stärkeren Einfluss hatte Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit seinem Staatsrechtsdenken. Darin bindet Hegel die Rechte und Pflichten des Einzelnen streng an den Staat. Menschenrechte, die dem Einzelnen auch im Gegenüber zum Staat als subjektiv-öffentliche Rechte zukommen, bleiben ihm fremd.

Darüber hinaus verbanden sich in der theologischen Rezeption der Revolution von 1848 und der sich herausbildenden romantischen Religiosität und Innerlichkeit folgende drei Faktoren, die eine positive Aufnahme der Menschenrechte durch den Protestantismus erschwerten (vgl. Huber und Tödt 1977, S. 50): die Vorstellung einer gottgegebenen Ordnung, die zunehmende Skepsis gegenüber einem Fortschrittsoptimismus sowie eine gewisse Distanzierung von der politischen Sphäre. Für den Protestantismus dieser Zeit galten Rechte als nur von objektiven

---

<sup>6</sup> Vgl. Schockenhoff 1996; Schockenhoff 2008.

<sup>7</sup> „Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex sowohl des Staats- und Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrecht überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf“ (Kant 1795, S. 216).

geschichtlichen und gottgegebenen Größen wie dem Staat oder dem Volk herleitbar, nicht aber vom Individuum, wie es die Idee von subjektiv-öffentlichen Menschenrechten voraussetzt. Damit konnten zwar Bürger- bzw. Grundrechte, die der Staat oder auch die Nationalversammlung der Paulskirche 1848 den Menschen garantierte, akzeptiert werden. Rechte, die dem Menschen als von Natur aus angeboren zukommen sollten, hatten hingegen im protestantischen Denken lange keinen legitimen Ort.

Mit dem Juristen Georg Jellinek kam es 1895 zu einer Neuinterpretation der Menschenrechte, als dieser sie statt in der Französischen Revolution in der nordamerikanischen Bill of Rights von 1789 kontextualisierte und den Menschenrechtsgedanken auf die Forderung nach Religionsfreiheit zurückführte. Und doch blieb auf protestantischer Seite die Ablehnung der Menschenrechtsidee als perfektionistische Vollkommenheitsideale, die die Macht des Bösen im Menschen nicht ernst nähmen, bis zum Zweiten Weltkrieg bestehen. Paradigmatisch zeigt sich dies etwa in Friedrich Gogartens „Politische Ethik“ von 1932.<sup>8</sup>

Auch in der protestantischen Theologie sollten erst die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs ein Umdenken bewirken. Konfrontiert mit den kirchenfeindlichen Regimen Hitlers und Stalins sah man nun die Notwendigkeit einer letzten Berufungsinstanz, die das jeweilige Recht eines Staates transzendiert und diesem auch Grenzen zu setzen vermag. In diesem Sinne mussten sich Menschenrechte auch von den Bürger- bzw. Grundrechten abheben, was sich nur durch eine Verankerung im transstaatlichen Völkerrecht erzielen lässt. Wichtige Impulse kamen dabei in den Folgejahren aus der ökumenischen Bewegung. Besonders hervorzuheben ist dabei die Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Amsterdam 1948, bei der das sozialetische Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ proklamiert wurde, das u.a. Meinungsfreiheit, Toleranz und die Forderung nach Kontrolle der politischen und wirtschaftlichen Macht beinhaltet. Die starke Präsenz angelsächsischer Perspektiven in der ökumenischen Arbeit erleichterte einerseits die Aufnahme der Menschenrechtsthematik; zugleich erschwerte sie jedoch anfänglich dem deutschen Protestantismus die vorbehaltlose theologische Unterstützung.

Unter den verschiedenen Stationen, die die ökumenische Arbeit an der Menschenrechtsthematik – nicht zuletzt auch durch die konfessionellen Weltbünde wie den Lutherischen Weltbund und den Reformierten Weltbund – kennzeichnen, ist besonders die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (1975) zu nennen, auf der ein Katalog menschenrechtlicher Elementarstandards verabschiedet wurde.<sup>9</sup> Dabei sind die inhaltlichen Schnittmengen mit den katholischen Verlautbarungen, etwa der „Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung“ der römischen Bischofssynode von 1974, nicht zu übersehen. 1983 wurde in Vancouver an Nairobi angeknüpft, indem der ÖRK bei seiner Vollversammlung zu einem konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aufrief. Damit begann eine globale Reformbewegung zur „Umkehr in die Zukunft“

---

<sup>8</sup> Nach Gogarten setzen die Menschenrechte als Ideale „ein unbegrenztes Vermögen des Menschen“ voraus, „über sich selbst ... zu verfügen und das Gute im unendlichen Streben und in der Vervollkommenung seines Selbst zu verwirklichen. Jede individualistische Ethik und das heißt nichts anderes als unpolitische Ethik geht aus von der Voraussetzung, dass der Mensch grundsätzlich gut sei“. Gogarten 1932, S. 117.

<sup>9</sup> Zu diesen Elementarstandards gehören die Rechte des Menschen auf Leben, auf kulturelle Identität, auf Teilhabe an Entscheidungsprozessen, auf Meinungsfreiheit, auf persönliche Würde und auf Religionsfreiheit. Die ÖRK Vollversammlung in Nairobi greift dabei auf Vorarbeiten der St. Pöltener Konsultationen vom Oktober 1974 zurück. Diese sind veröffentlicht in: epd-Dokumentation Nr. 5/75 vom 20. Januar 1975. Vgl. auch die Aufnahme und Diskussion dieser Thesen durch die Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung in ihrer Stellungnahme „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch“, epd-Dokumentation Nr. 44 a/75 vom 13. Oktober 1975.

mit dem Ziel, Umweltzerstörung, Ungerechtigkeit und Unfrieden zu analysieren und zu überwinden, eine Reformbewegung, die bis heute anhält und auch bei der letzten Vollversammlung des ÖRK 2013 in Busan aufgenommen wurde.

### 3. Theologische Grundmodelle für die Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten

In der theologischen Diskussion der Menschenrechte erweisen sich vor allem folgende Fragen als relevant. Inwieweit ist eine theologische Begründung von Menschenrechten möglich bzw. nötig? Wie stellt sich das Verhältnis der Universalität der Menschenrechte zur Universalität des Heilhandelns Gottes in Christus dar? Schließt Ersteres eine partikulare Begründung wie eine christlich-theologische grundsätzlich aus? Und können aus Letzterem, dem Rechtshandeln Gottes mit den Menschen, gar spezifische Menschenrechte deduziert werden?

Im Folgenden sollen überblicksartig einige zentrale theologische Grundmodelle für die Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten vorgestellt werden, die die genannten Fragen in je unterschiedlicher Weise aufnehmen.<sup>10</sup> Ziel ist es dabei nicht, einen umfassenden Überblick aller existierenden Ansätze zu vermitteln,<sup>11</sup> sondern unterschiedliche und paradigmatische Entwürfe zu präsentieren und einer knappen kritischen Analyse zu unterziehen. Unterschieden wird dabei zwischen Ansätzen, die sich eine explizit theologische Begründung zu eigen machen, und jenen, die primär auf nicht-theologische Begründungsstrukturen rekurrieren.<sup>12</sup> Kombinationsmodelle stellen eine dritte Kategorie dar.<sup>13</sup>

#### 3.1 Theologische Begründungsmodelle

##### 3.1.1 Gottesrecht und Menschenrechte (Jürgen Moltmann)

Das erste Modell findet sich in der Theologischen Erklärung des Reformierten Weltbundes zu den Menschenrechten.<sup>14</sup> Dabei geht es um die „theologische Basis der Menschenrechte“ (Moltmann 1972), wie Jürgen Moltmann deutlich macht. Die Aufgabenstellung wird dabei wie folgt beschrieben: „Wir sehen den grundlegenden theologischen Beitrag des christlichen Glaubens in diesen Fragen in der Begründung der fundamentalen Menschenrechte aus dem Recht Gottes auf den Menschen.“<sup>15</sup> Theologischer Ausgangspunkt ist dabei der Bund der Treue Gottes mit seinem Volk, aus dem ein Recht Gottes auf den Menschen abgeleitet wird. Das Recht Gottes wird unter folgenden drei Gesichtspunkten entfaltet: als Verpflichtung gegenüber dem gesamten menschlichen Leben, als Verantwortung aufgrund der andauernden Verletzung von Menschenrechten und als Versöhnungsdienst der Kirche. Der Geltung der Bundestreue Gottes für jeden Menschen entspricht die unveräußerliche Würde jedes Menschen, die in den Menschenrechten konkretisiert werde. Moltmann selbst beschreibt diesen Ansatz als „von oben“ (Moltmann 1976b:281), um damit die Universalität der Menschenrechte und der Menschenwürde zum Ausdruck zu bringen. Denn, so Moltmann, ein an der Erfahrung orientierter Ansatz „von unten“ könne der Universalität der Menschenrechte nicht Genüge tun.

---

<sup>10</sup> In weiterem Sinne lehne ich mich an folgende Typologien an: Huber und Tödt 1977, S. 64-73; Huber 1992, S. 591-593 sowie Bedford-Strohm 2011, S. 11-14.

<sup>11</sup> U.a. wird hier der Ansatz von Friedrich Lohmann ausgespart, da dieser im nachfolgenden Beitrag ausführlich zu Wort kommt.

<sup>12</sup> Der Tatsache, dass sich die meisten aktuellen Entwürfe der zweiten Kategorie zuordnen lassen, wird auch hier durch eine entsprechend proportionale Auswahl Rechnung getragen.

<sup>13</sup> Aus Platzgründen liegt der Fokus hier auf der deutschsprachigen Diskussion, auch wenn der Einbezug internationaler Perspektiven, beispielsweise aus Südafrika oder Lateinamerika, von Interesse gewesen wäre.

<sup>14</sup> Theologische Erklärung zu den Menschenrechten, in: epd-Dokumentation Nr. 15/76, S. 10-25; Moltmann 1976a.

<sup>15</sup> epd-Dokumentation Nr. 15/76, 3.



Stattdessen werde diese aus der Universalität des Rechtes Gottes auf den Menschen, wie es im Evangelium zum Ausdruck kommt, begründet.

Die spezifisch theologische Begründung der Universalität der Menschenrechte ist in diesem Ansatz positiv zu würdigen. Doch bleibt zweierlei problematisch (vgl. Huber und Tödt 1977, S. 66): Zunächst arbeitet dieser Entwurf mit einer Äquivokation, wenn der Begriff des Rechts hier auf unterschiedliche Rechtsverhältnisse angewendet wird: Einerseits wird mit dem „Recht Gottes auf den Menschen“ das freie Erwählungshandeln Gottes beschrieben, auf den der Mensch eben keinen Anspruch hat. Zugleich aber wird der Rechtsbegriff auf den Menschen in einer politischen Gemeinschaft angewendet, die durch einander wechselseitig begrenzende Ansprüche gekennzeichnet ist. Auch bleibt offen, wie sich die offenbarungstheologische Begründung zur faktisch geschichtlichen und säkularen Entwicklung der Menschenrechte verhält.

### 3.1.2 Christliche Wurzeln der Menschenrechte (Konrad Hilpert)

Auch Konrad Hilpert spricht sich für die theologische Begründbarkeit von Menschenrechten aus. Sein Anliegen ist darauf gerichtet, die „christlichen Wurzeln“ (Hilpert 2001, S. 355; vgl. Hilpert 1999, vgl. Hilpert 2016) der Menschenrechte und den Einfluss des Christentums auf deren Entwicklung aufzuweisen. Die Grundlage seines Ansatzes stellt dabei die Kategorie der „Entsprechung“ (Hilpert 1991, S. 189) dar. So erkennt Hilpert beispielsweise zwischen der AEMR und einzelnen biblisch-christlichen Motiven zwar keine „Deckungsgleichheit“, wohl aber „Entsprechungen“ (Hilpert 2001, S. 355, 367) und verdeutlicht dies am Beispiel des alttestamentlichen Dekalogs (Ex 20,2-17 bzw. Dtn 5,6-21). Christliche Wurzeln sieht Hilpert des Weiteren nicht nur im neuzeitlichen Verständnis von Würde, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, sondern auch in den neuzeitlichen Vertragstheorien. Hier stehe der biblische Bund Pate. Beiden gehe es um die Ermöglichung von Zusammenleben durch die Gewährleistung fundamentaler Rechte, die staatlicher oder persönlicher Disposition entzogen sind (Hilpert 2001, S. 362f.).

Nach Hilpert eignet einer theologischen Begründung ein spezifischer „Mehr-wert“ (Hilpert 2005, S. 159), etwa in der Erinnerung daran, dass alle Macht in der Welt begrenzt ist. Mit dem Begriff der „Entsprechungen“ macht Hilpert zugleich deutlich, dass die historische Entwicklung der Menschenrechte „nicht unmittelbare Konsequenzen theologischer Reflexionen und kirchlichen Handelns waren“ (Hilpert 1991, S. 189). Hilpert benennt dabei drei Gruppen von Entsprechungen: „Das Bild vom Menschen“, „Gesellschaft“ und „Schutz der fundamentalen Lebensbedingungen“ (Hilpert 2001, S. 357-367). Nach Hilpert ist für eine Begründung der Menschenrechte aus dem christlichen Glauben des Weiteren der Persongedanke zentral. Für das Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten besonders bedeutsam sind die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die gleiche Stellung der Menschen vor Gott sowie der Gedanke der Solidarität, den Hilpert mit dem biblischen Begriff der „Brüderlichkeit“ (Hilpert 2001, S. 360) verbindet.

Mit Hilfe seines auf Entsprechungen beruhenden Ansatzes gelingt es Hilpert, inhaltlich gehaltvolle Verbindungslinien zwischen der christlichen Tradition und den Menschenrechten aufzuweisen, ohne Letztere dabei christlich zu vereinnahmen. Bisweilen scheint er dabei allerdings den historischen Einfluss der christlichen Tradition zu überschätzen. So geht er davon aus, dass der in der Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck kommende Gedanke der Gleichheit aller Menschen ein Vorläufer des in späteren Menschenrechtskatalogen zu findenden Verständnisses von Gleichheit sei (vgl. Hilpert 2001, S. 358). Inwieweit diese Beschreibung jedoch historisch zutreffend ist, mag hinterfragt werden.



## 3.2 Nichttheologische Begründungsmodelle

### 3.2.1 Säkularer Charakter der Menschenrechte (Martin Honecker)

Für einen Verzicht auf eine spezifisch theologische Legitimation von Menschenrechten plädiert neben anderen<sup>16</sup> Martin Honecker unter Verweis auf deren historische Genese. Da sich die Menschenrechte nicht als Frucht oder Folge des Christentums entwickelt hätten, dürften sie auch nicht auf dem Wege theologischer Begründung für dieses in Anspruch genommen werden (Honecker 1975). Auch gefährde eine partikulare Begründung wie die christlich-theologische den universalen Charakter der Menschenrechte und könne zudem dazu beitragen, „eine bestimmte Sicht der Menschenrechte religiös zu legitimieren“ (Honecker 2016, S. 1009). Stattdessen liegt den Menschenrechten nach Honecker das Ethos einer humanen Weltgemeinschaft zugrunde, das sich auf die menschliche Vernunft stützt (vgl. Honecker 1978). Entsprechend sei „der säkulare (weltliche) Charakter der Menschenrechte ... zu wahren“ (Honecker 2016, S. 1009). Den Hintergrund dieser Argumentation bildet Honeckers Überzeugung, dass sich die Ethik selbst auf ein allgemein und fundamental Menschliches beziehe, das nicht durch den Rekurs auf das spezifisch Christliche begründbar sei. Zielvorstellungen, die dem Kriterium rationaler Kommunikabilität genügen, könnten daher nicht aus der Theologie, sondern allenfalls aus den Humanwissenschaften gewonnen werden. Honecker macht hier zu Recht auf die Gefahr einer vorschnellen Vereinnahmung des Menschenrechtsgedankens durch die Theologie aufmerksam. Doch lassen sich folgende zwei Kritikpunkte diesem Ansatz gegenüber geltend machen. Zunächst überschätzt er die Konsensfähigkeit dessen, was als vernünftig angesehen werden kann. Auch vernünftige Menschen können hinsichtlich der Interpretation von Menschenrechten divergieren. Dies führt zum zweiten Kritikpunkt: Die Menschenrechte sind in ihrer Interpretation auf unterschiedliche Perspektiven angewiesen. Michael Bünker weist im Anschluss an das bekannte Böckenförde-Diktum<sup>17</sup> auf die Begründungsoffenheit wie auf die Begründungsbedürftigkeit von Menschenrechten hin (Bünker 2011, S. 211). Auch die Theologie kann sich daher der Aufgabe nicht entziehen, einen konstruktiven Beitrag zum Verständnis der Menschenrechte zu leisten,<sup>18</sup> beispielsweise indem sie die Universalität der Menschenrechte von der Universalität des Evangeliums her bedenkt.

### 3.2.2 Strukturelle Korrespondenz (Trutz Rendtorff)

Ausgangspunkt dieses Ansatzes ist die Beobachtung, dass auf absehbare Zeit keine universal gültige Begründung der Menschenrechte – theologisch oder nicht-theologischer Provenienz – zu erwarten ist. Von der Begründungsfrage der Menschenrechte unabhängig ist jedoch ihre Evidenz, die mit dem Titel Mensch als vorgegebener Rechtswirklichkeit und der Freiheit der menschlichen Person verbunden ist. Vor diesem Hintergrund richten sich die Bemühungen Trutz Rendtorffs weniger darauf, einen Begründungszusammenhang zwischen den Menschenrechten und der Theologie aufzuweisen, als vielmehr darauf, die strukturelle

---

<sup>16</sup> Eine etwas abgeschwächte Version eines Verzichts auf eine theologische Begründung und den Versuch, „weitestgehend kulturneutral zu sein“ (Reuter 1996, S. 145) bietet der Ansatz von Hans-Richard Reuter.

<sup>17</sup> „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Böckenförde 1976, S. 60.

<sup>18</sup> Nach Bünker können dabei gerade theologisch-partikulare Begründungen eine Bereicherung im Interpretationsdiskurs sein. „So ist es nicht nur möglich und zulässig, die Menschenrechte (auch) theologisch zu begründen, es kann sogar gegenüber einer rein säkularen Herleitung eine tiefere Fundierung bedeuten.“ Bünker 2011, S. 212.

Parallelität zwischen beiden herauszuarbeiten. Dazu dient ihm insbesondere die theologische Lehre von der Rechtfertigung. So wie die Rechtfertigung vor Gott durch Christus dem Menschen allein aus Gnade und nicht aufgrund eigener Leistung zukomme, so komme auch die Menschenwürde und die damit verbundenen Menschenrechte jedem Menschen zu, unabhängig von dessen Leistung oder Eigenschaften. Und so wie Freiheit und Humanität des Menschen einer politischen Ordnung vorausgehen und nicht erst durch diese konstituiert werden, so ist auch die in der Gnade Gottes gegründete Freiheit des Menschen unbedingt und unverfügbar. „Das moderne säkulare Konzept der Menschenrechte anerkennt diese Rechte unabhängig von der empirischen Disposition des Individuums und seiner Fragilität. In dieser Hinsicht korrespondiert das säkulare Konzept der Menschenrechte mit dem religiösen Konzept der Freiheit als Unabhängigkeit von der empirischen Welt“ (Rendtorff 1987, S. 114). Aufgrund dieser strukturellen Korrespondenz kann Rendtorff den Menschenrechten auch eine Art Brückenfunktion „für das Verhältnis von demokratisch verfasstem Rechtsstaat und dem durch die Kirchen repräsentierten Christentum“ (Rendtorff 2009:210) zuerkennen.

Im Aufweis der strukturellen Parallelität zwischen der reformatorischen Rechtfertigungslehre und den Menschenrechten im Allgemeinen und dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein im Besonderen gelingt es Rendtorff, den christlichen Glauben in seinem funktionalen Gehalt im neuzeitlichen Freiheitsdenken zu verorten. Mit dem Fokus auf den funktionalen Gehalt geraten allerdings zugleich die inhaltlichen Dimensionen des christlichen Glaubens – beispielsweise in seinem kulturkritischen Potential – aus dem Blickfeld. Problematisch erscheint dabei auch die hier gebotene primär individualistische Interpretation des Freiheitsbegriffs. Die soziale Dimension der Freiheit als kommunikative Freiheit tritt dabei in den Hintergrund.

### 3.2.3 Analogie und Differenz (Wolfgang Huber, Heinz-Eduard Tödt)

Auch das von Huber und Tödt entwickelte Modell der Analogie und Differenz verzichtet auf eine theologische Begründung der Menschenrechte. Damit möchte es der historischen Entwicklung der Menschenrechte Rechnung tragen, deren Geltung oftmals auch gegen den Widerstand der christlichen Kirchen durchgesetzt wurde. Ziel dieses Ansatzes ist es vielmehr, Analogien und Differenzen zwischen den Menschenrechten und theologischen Grundaussagen zu erfassen, um von daher ein theologisches Verständnis der Menschenrechte sowie Kriterien für einen christlich verantworteten Umgang mit ihnen zu gewinnen. Nach Huber und Tödt zeigen sich die Analogien insbesondere in der Trias von Freiheit, Gleichheit und Teilhabe. Als ein Beispiel verweisen sie auf die „dem Menschen von Gott zukommende Freiheit“ (Huber und Tödt 1977, S. 72), die zwar mit einem säkularen Verständnis der Freiheit nicht identisch sei, aus welcher sich aber „Kriterien dafür ergeben, welche Freiheitsrechte die Menschen einander gewähren können und sollten“ (Huber und Tödt 1977, S. 72). Eine theologische Erörterung der Menschenrechte könne darum nicht zum Ziel haben, das Evangelium in eine politische Doktrin zu verwandeln und damit zu einem „Gesetz“ werden zu lassen. Sondern es gehe darum, „in der Auslegung der befreienden Gerechtigkeit Gottes diejenigen Zumutungen zu formulieren, die auch als Kriterien menschlicher Rechtsfindung und Rechtsverwirklichung nach Geltung drängen“ (Huber und Tödt 1977, S. 72).

Dieses Modell würdigt die säkularen Wurzeln der Menschenrechte, während es der Theologie zugleich ermöglicht, sich einerseits konstruktiv in die Interpretation der Menschenrechte einzubringen, andererseits aber auch ihr kritisches Potential zu entfalten, etwa indem sie auf eine mögliche Vereinseitigung der individuellen Freiheit hinweist. Eine weitere Stärke dieses Modells besteht darin, dass es sich seiner Perspektivität bewusst ist und daher explizit die

interdisziplinäre Zusammenarbeit, insbesondere mit rechtlichen und philosophischen Ansätzen, sucht. Kritisch zu hinterfragen ist hingegen die These, dass aus der historischen Genese der Menschenrechte, die sich weitgehend ohne bzw. gegen die christlichen Kirchen vollzog, die Unmöglichkeit oder Unangemessenheit einer theologischen Begründung der Menschenrechte folge.<sup>19</sup> Plausibler ist es, die Theologieggeschichte selbst einer kritischen Analyse zu unterwerfen und aufzuzeigen, wo relevante biblische Stellen nicht sachgemäß interpretiert wurden.<sup>20</sup> Erst die Schrecken des Zweiten Weltkrieges haben die Augen für die Notwendigkeit und Möglichkeit einer theologischen Neuinterpretation der Menschenrechte geöffnet, die über eine Analogie hinausgehend auch theologische Begründungen umfassen kann.

### 3.2.4 Menschenrechte als interkultureller „Overlapping Consensus“ (Heiner Bielefeldt)

Gegen eine kulturalistische Vereinnahmung der Menschenrechte, durch die die Menschenrechte als „das besondere Erbe einer bestimmten Kultur oder Religion in Anspruch genommen werden“ (Bielefeldt 2003, S. 123, vgl. Bielefeldt 1998), verwehrt sich Heiner Bielefeldt. Hintergrund bilden seine Befürchtungen einer Unterminierung des Universalismus' der Menschenrechte und damit ihrer Relativierung. Stattdessen macht er drei Leitmotive stark, die gemeinsam das normative Profil der Menschenrechte bilden. Neben den universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte (1.) tritt ihre inhaltliche Ausrichtung an Freiheit und gleichberechtigter Partizipation (2.). Orientierungsmaßstab dafür bildet die Menschenwürde, die für ihn den „Grund der Menschenrechte“ (Bielefeldt 2011, S. 105; vgl. Bielefeldt 2008) darstellt. In ihrer politisch-rechtlichen Durchsetzungsintention zeigt sich der dritte Aspekt (3.). In Anlehnung an John Rawls versteht Bielefeldt die Menschenrechte als Kern eines interkulturellen „overlapping consensus“ (Rawls 1993, S. 133f.). Diesen entfaltet er mit Hilfe von drei Aspekten. Zunächst weist er auf die kritische Dimension der Menschenrechte. Der „overlapping consensus“ sei damit kein deskriptiver, sondern ein normativer Begriff, der etwa die Grenzen der Toleranz deutlich macht. Zugleich zeigt Bielefeldt die begrenzte normative Reichweite der Menschenrechte als politisch-rechtliches Konzept auf. „Menschenrechte wollen weder ein umfassendes Ethos noch eine globale Einheitskultur durchsetzen noch gar eine für die gesamte Menschheit verbindliche Weltanschauung oder ‚Zivilreligion‘ zustandebringen.“ (Bielefeldt 2003, S. 138). Schließlich betont Bielefeldt die Möglichkeit einer umfassenderen Ausdeutung der Menschenrechte über die politisch-rechtliche Ebene hinaus.

Mit seinem Verständnis von Menschenrechten als „overlapping consensus“ wirkt Bielefeldt der Gefahr einer Relativierung der Menschenrechte durch kulturalistische Vereinnahmung effektiv entgegen und macht deutlich, dass viele Kulturen Anknüpfungspunkte für die Menschenrechte bieten. Auch ist sein Ansatz dahingehend zu würdigen, dass er dem in nicht-westlichen Ländern verbreiteten Missverständnis entgegentritt, Menschenrechte seien ein rein westliches Konstrukt und eine Zustimmung von der Übernahme „westlicher Werte“ abhängig. Kritisch zu sehen ist hingegen Bielefeldts Zurückweisung des Versuchs, „Wurzeln“ der Menschenrechte in partikularen Kulturen aufzuweisen. Denn genau um eine solche Verankerung in den Inhalten der eigenen Tradition muss es gehen, wenn mit den Menschenrechten ein interkultureller

---

<sup>19</sup> Diese Kritik richtet sich zugleich gegen Honeckers ähnlich gelagerte These, dass sich die historische Entwicklung der Menschenrechte und ihr säkularer Charakter gegen eine theologische Begründung sperrten. Vgl. Honecker 2016, S. 1009.

<sup>20</sup> Vgl. die Entwicklung der theologischen Interpretation von Sklaverei und Apartheid.

„overlapping consensus“ aufgewiesen werden soll. Andernfalls droht ein Verbleib dieses Konsenses auf der formalen Ebene und damit seine Schwächung. Wie oben bereits ausgeführt, sind die Menschenrechte nicht nur „begründungsoffen“, sondern „begründungsbedürftig.“ Um den Menschenrechtsgedanken zu stärken, ist damit gerade die inhaltliche Anschlussfähigkeit und tiefe innere Verbindung einer spezifischen Tradition mit den Menschenrechten herauszuarbeiten, wenn auch freilich ohne Exklusivitätsansprüche.

### 3.2.5 Die Demokratiedefizite der Menschenrechte und das radikale gesellschaftliche Imaginäre (Ulrike Auga)

Nach Ulrike Auga ist die Frage nach einer Universalität der Menschenrechte oder einem Recht auf kulturelle Differenz falsch gestellt. Am Beispiel der sexuellen Rechte versucht sie, die „Fundamente des Demokratiedefizits der Menschenrechte“ offen zu legen, „die über eine historische und konstruktivistische Dimension hinausgreifen“ (Auga 2008, S. 358). Dabei ist es ihr Ziel, die Funktionsweise des Rechts selbst einer Kritik zu unterziehen, da dieses auf Ausschluss und einer Naturalisierung von „Identitäten“ basiere und damit letztlich in sich selbst widersprüchlich sei. Vor diesem Hintergrund zeige sich, dass der emanzipatorische Wert der Menschenrechte gering sei. Entsprechend sei auch die Forderung nach einer Aufnahme des Begriffs der sexuellen Rechte in den Menschenrechtskatalog ungenügend, da sich der Glaube an die Kraft des liberalen Rechts als unhaltbar erwiesen habe. Auch das Aufdecken der historischen und konstruktivistischen Mängel des Rechts und deren Verbesserung sei nicht hinreichend. Zwar weise dieser Zugang, so Auga, zu Recht darauf hin, dass „sich Menschenrechte auf einer Basis eurozentrischer, androzentrischer, hetero-normativer und rassistischer Konstellationen entwickelt“ (Auga 2008, S. 363) hätten, doch müsse letztlich das Paradox des Rechts selbst benannt werden. Dieses bestünde u.a. darin, dass es ein ontologisch autonomes Subjekt voraussetze, von dessen Partizipation jedoch marginalisierte Gruppen ausgeschlossen seien. Unter Verweis auf Michel Foucault sieht Auga Recht damit als Herrschaftsinstrument. „Rechte, die neutral und universal erscheinen, heben die Macht der Machthabenden an“ (Auga 2008, S. 365). Es bedürfe daher einer Neuordnung der Universalität für ein globales radikal demokratisches Projekt wie es sich in einem radikalen gesellschaftlichen Imaginären jenseits des Rechtsdiskurses zeige. Im Anschluss an Judith Butler plädiert Auga dafür, das Partikulare nicht als Repräsentant eines Universalen zu fassen, sondern zwischen unterschiedlichen Angeboten von Universalität zu vermitteln. Auf diese Weise könne es gelingen, den Gegensatz von Partikularität und Universalität zu überwinden. Als besondere Herausforderung an die Theologie sieht Auga dabei das Aufzeigen von Repräsentationen verschiedener Versionen von Universalität.

Auga macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Durchsetzung der Menschenrechte sowie die Erweiterung ihres Katalogs allein nicht ausreichen, um eine demokratische und solidarische Weltgemeinschaft zu sichern. Stattdessen gilt es, auch versteckte Hegemonialstrukturen des Rechts aufzuzeigen. Auch ist ihr gendersensibler Zugang zu würdigen, der kritische Rückfragen an die Menschenrechte selbst – etwa als „Männerrechte“ – ermöglicht. Offen hingegen bleibt, welche konkrete Gestalt das radikale gesellschaftliche Imaginäre annehmen kann bzw. soll, um dem Aufbau einer radikal demokratischen globalen Gesellschaft zu dienen. Des Weiteren ist kritisch zu fragen, ob hier nicht die „Schnittmenge von gesellschaftlichen Zielen“ (Auga 2008, S. 367) überschätzt wird, die Auga auch in konkurrierenden bzw. gegensätzlichen Vorstellungen von Universalität sieht. Schließlich scheint die Aufgabe der Theologie mit dem Aufzeigen verschiedener Universalitätsvorstellungen nicht umfassend genug benannt. Weder

das konstruktive noch das (gesellschafts-) kritische Potential der Theologie wird darin ausreichend berücksichtigt.

### 3.3 Kombination von theologischer und nichttheologischer Begründung

#### 3.3.1 Doppelte Begründung der Menschenrechte (Eberhard Schockenhoff, Dietrich Bonhoeffer)

Eine doppelte Begründung der Menschenrechte rekurriert auf eine naturrechtliche und damit der allgemeinen Vernunft zugängliche Argumentation einerseits und auf heilsgeschichtlich-theologische Argumente andererseits. Sie findet sich oftmals bei katholischen Autoren. So unterscheidet etwa Eberhard Schockenhoff vor dem Hintergrund einer thomanischen Theorie der praktischen Vernunft zwischen dem universalen Anspruch des Naturrechts und dem universalen Anspruch biblischer Ethik. Dabei sieht er beides nicht in Spannung zueinander, sondern in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung, wie er am Beispiel der Feindesliebe verdeutlicht. „Im persönlichen Nahbereich findet die Forderung der Feindesliebe einen Widerhall in der Vernunft jedes Menschen, wenn er zu verstehen beginnt, dass ihr doppeltes Ziel – die Überwindung des Racheimpulses im eigenen Herzen und die ‚Entfeindung‘ des Gegners – der einzige erfolgreiche Weg zur definitiven Überwindung der Feindschaft unter den Menschen ist“ (Schockenhoff 1996, S. 295).

Unter den wenigen protestantischen Theologen, die eine Wiedergewinnung des Naturrechts zur Begründung von Menschenrechten anstreben, ist Dietrich Bonhoeffer. Ausgangspunkt seines unvollendet gebliebenen Ethik-Manuskripts „Das natürliche Leben“, das zu Recht als erste „theologisch-ethische Lehre von Menschen- und Grundrechten“ eines „deutsche[n] protestantische[n] Theologe[n] des 20. Jahrhunderts“<sup>21</sup> gilt, ist für ihn die Differenzierung zwischen Letztem und Vorletzten, Rechtfertigung und Recht. Beides ist dabei untrennbar aufeinander bezogen. „Dem Hungernden Brot verschaffen ist Wegbereitung für das Kommen der Gnade“ (Bonhoeffer 1992, S. 155). Die Begründung einzelner Menschenrechte ist bei Bonhoeffer dabei stets eine doppelte, naturrechtlich-säkular und theologisch. „Das Recht auf das leibliche Leben“ (Bonhoeffer 1992, S. 179) beispielsweise wird einerseits im antiken Gedanken des *ius nativum*, des „Recht, das mit uns geboren ist“, gegründet. Dem stellt Bonhoeffer eine schöpfungstheologische Argumentation an die Seite: „Da es nach Gottes Willen menschliches Leben auf Erden nur als leibliches Leben gibt, hat der Leib um des ganzen Menschen willen das Recht auf Erhaltung“ (Bonhoeffer 1992, S. 179).<sup>22</sup>

Mit Hilfe einer doppelten Begründung von Menschenrechten gelingt es diesen Ansätzen, theologische Sprachspiele in säkular verständliche Sprache zu übersetzen und somit über ein binnen-theologisches Publikum hinaus zugänglich zu machen. Diese „Zweisprachigkeit“ erscheint für die interdisziplinäre Zusammenarbeit unumgänglich. Sie wird uns beim Ansatz der Öffentlichen Theologie wieder begegnen. Zu kritisieren ist aus protestantischer Sicht und mit Bonhoeffer die substanzontologische Prämisse der katholischen Perspektive. Während für die katholische Dogmatik die Vernunft eine wesentliche Integrität bewahrt hat, sieht Bonhoeffer auch die Vernunft in vollem Umfang als vom Sündenfall betroffen an (vgl. Bonhoeffer 1992, S. 167). Eine evangelische Sichtweise betont dagegen die relationale Dimension der Gottebenbildlichkeit, die einzig auf Gottes Gnade und Treue beruht.

---

<sup>21</sup> So die Herausgeber von Bonhoeffers Ethik. Bonhoeffer 1992, S. 217, Fußnote 150.

<sup>22</sup> Eine detaillierte Untersuchung von Bonhoeffers „zweisprachiger“ Argumentation bietet Schliesser 2014.



### 3.3.2 Die Gottesspur der Menschenrechte (Hans-Joachim Sander)

Auch Hans-Joachim Sanders Ansatz spiegelt das Bemühen wider, in der Begründung der Menschenrechte einen theologischen Binnendiskurs mit einem Außendiskurs zu verknüpfen. Während er einerseits den Ursprung der Menschenrechte in der „Menschwerdung Gottes“ (Sander 2004, S. 80) verortet, sucht er zugleich eine außertheologische Bestimmung der Menschenrechte bzw. der Menschenwürde, indem er den Ausnahmezustand als Ursprung der Menschenrechte bestimmt (Sander 2004, S. 89). Im Anschluss an Michel Foucaults Machtanalysen und Giorgio Agambens Figur des *homo sacer* arbeitet Sander dazu die Körperdimension der Menschenrechte heraus und erkennt in der Ohnmacht des Körpers eine Machtdimension der Menschenrechte. Dies verdeutlicht er anhand der Unterscheidung zwischen Opfer als *victimes* und Opfer als *sacrifices*. Zwar wurde das Leben der Opfer (*victimes*) durch Gewalt zerstört. Doch indem sie damit zugleich die Herkunft von Menschenrechten bilden, werden „diese Opfer von Gewalt zu *sujets* gegen die Gewalt“ und damit ihr Opfer „zu einem *sacrifices*. ... Dabei wird die Ohnmacht, die die *victimes* erinnert, zu einer eigenen Form von Macht“ (Sander 2004, S. 89; vgl. Sander 1999). Ein Zeichen dieser Macht stellen, so Sander, die Menschenrechte dar.

Dass „Gott ... mit den Menschenrechten verbunden“ (Sander 2004, S. 93) sei, ist nach Sander keine überraschende theologische Aussage. Er kann daher von Menschenrechten auch als „gottesgesättigt“ (Sander 2004, S. 93) sprechen. Die entscheidende theologische Frage sei vielmehr: „Kann man mit Gott der angetasteten Würde von Menschen widerstehen und sind deshalb die Menschenrechte eine Form von Gottesrede, welche die Christinnen und Christen weitgehend noch lernen müssen?“ (Sander 2004, S. 93). Dieser Frage geht Sanders aus christologischer Perspektive mit Hilfe des Kreuzesereignisses Jesu nach, in dem er die Erlösungsmacht Gottes in der Ohnmacht erkennt sowie gleichsam ein Zeichen der anonymen Präsenz Gottes in den Ausnahmezuständen dieser Welt ausmacht. In den Kämpfen für Menschenrechte sieht Sander daher auch einen Ort Gottes in der heutigen Welt, ohne letztere religiös vereinnahmen zu wollen.

Sanders Entwurf bietet eine konstruktive Zusammenschau einer theologischen Begründung von Menschenrechten und ihrer außertheologischen Verortung. Mit Hilfe der Körperdimension gelingt es Sander, nicht nur auf einen zentralen, aber oftmals vernachlässigten Aspekt in der Menschenrechtsdebatte aufmerksam zu machen, sondern diesen zugleich als Brücke zwischen theologischen und nichttheologischen Diskursen fruchtbar zu machen. Während Sanders Ansatz, in der Ohnmacht der Opfer Machtpotentiale zu identifizieren nicht nur christologisch attraktiv ist, ist diese nachträgliche und externe „Sinnzuschreibung“ von Leid zugleich nicht unproblematisch. So könnte es geradezu zynisch wirken, wenn Sander sowohl in der christologischen Redeweise von Gott als auch in der Sprache der Menschenrechte „Opfer und Opferbereitschaft“ (Sander 2004, S. 96) identifiziert. Vollauf Unterstützung hingegen verdient sein Ausweis der Kirche als „eine christliche Gemeinschaft und eine menschenrechtliche Gesellschaft“ (Sander 2004, S. 101).

## 4. Ausblick: Menschenrechte aus der Perspektive Öffentlicher Theologie

Ziel dieser Übersicht war es, einen Überblick über unterschiedliche aktuelle Ansätze und Möglichkeiten zu vermitteln, sich der Menschenwürde und den daraus hervorgehenden Menschenrechten aus theologischer Perspektive zu nähern. Es wurde deutlich, dass es vor allem die Überlegungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen, zur Inkarnation und zur Rechtfertigung des Sünders durch Christus allein aus Gnade sind, die eine zentrale Stellung in



der theologischen Beschäftigung mit den Menschenrechten einnehmen, sei es in Form von Begründungen oder im Aufweis von Analogien. Im Anschluss an Heinrich Bedford-Strohm sollen dem bisher Ausgeführten nun noch einige Überlegungen aus der Perspektive Öffentlicher Theologie an die Seite gestellt werden (vgl. Vögele 2000). Öffentliche Theologie versteht sich als ein Modus, Theologie zu treiben, in dem zugleich an der Öffentlichkeitsrelevanz der Theologie und der Theologierelevanz der Öffentlichkeit festgehalten wird.<sup>23</sup>

Im Kontext einer theologischen Begründung von Menschenrechten ist dabei vor allem auf die „biblische Option für die Schwachen“ (Bedford-Strohm 2011, S. 14) hinzuweisen. Die Parteinahme für die Opfer von Unterdrückung und Ausbeutung tritt in der biblischen Tradition – im Alten wie im Neuen Testament und in der christlichen wie in der jüdischen Überlieferung – deutlich hervor.<sup>24</sup> Nicht zuletzt zeigt sich Gottes radikale Option für die Schwachen im Tod Jesu von Nazareth am Kreuz. „Der göttlichen Option für die Schwachen entspricht eine menschliche Option für die Schwachen, die in dem Einsatz für Menschenwürde und Menschenrechte ihren konkreten Ausdruck findet“ (Bedford-Strohm 2011, S. 16). Die theologische Tradition erinnert uns zudem an die Fehlbarkeit – theologisch: Sündhaftigkeit – des Menschen. Aus theologischer Perspektive dienen die Menschenwürde und die Menschenrechte daher als ein „kritischer Maßstab für jedes staatliche Handeln“ (Bedford-Strohm 2011, S. 17), aber auch für das eigene Handeln, individuell wie institutionell-kirchlich. Mit ihrem Verständnis von Vergebung, Heilung und Versöhnung weist die theologische Perspektive des Weiteren Ressourcen auf, Schuld und Verletzungen von Menschenwürde und Menschenrechten einerseits ernst zu nehmen und zugleich produktiv mit ihnen umzugehen. In der Perspektive Öffentlicher Theologie ist der Rekurs auf die biblisch-theologischen Ressourcen in der Interpretation und im Umgang mit Menschenrechten ebenso von Bedeutung wie die Notwendigkeit, die Zusammenarbeit mit anderen Traditionen, religiösen und nichtreligiösen, zu suchen und für das konkrete Eintreten für Menschenrechte fruchtbar zu machen. Dieser Ansatz lässt sich daher ebenfalls als eine Kombination von theologischer und nichttheologischer Begründung von Menschenrechten verstehen. Es handelt sich um ein Modell, dass die Begründungsbedürftigkeit der Menschenrechte dahingehend ernst nimmt, dass es deren innere Verbindungen zur christlichen Tradition ausweist. Zugleich nimmt es die Begründungsoffenheit der Menschenrechte dadurch ernst, dass es sich als eines unter vielen möglichen Interpretationsmodellen versteht, auf die die Menschenrechte angewiesen sind, um ihrem universalen Anspruch Genüge zu leisten.

Abschließend soll noch auf einige offene Fragen hingewiesen werden. Im Kontext theologischer Interpretationen der Menschenrechte muss auch nach der Funktion der Kirche und den ekklesiologischen Implikationen gefragt werden.<sup>25</sup> Neben Fragen der innertheologischen Diskussion stellt sich zudem aktuell die Herausforderung, wie islamische Traditionen in den

---

<sup>23</sup> Nach Wolfgang Vögele beinhaltet Öffentliche Theologie „die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.“ Vögele 1994, S. 421f.

<sup>24</sup> In der Befreiungstheologie findet sich dafür der Ausdruck „Option für die Armen“. Da Armut jedoch nicht nur auf materielle Armut zu beschränken ist, bietet sich der umfassendere Begriff „Option für die Schwachen“ an.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu den Ausblick in Vögele 2000, S. 493.

Menschenrechtsdiskurs verstärkt einbezogen werden können.<sup>26</sup> Des Weiteren ist nach dem Zusammenhang des (theologischen) Menschenrechtsdiskurses mit Entwicklungszielen, wie sie prominent durch die Sustainable Development Goals (SDGs) 2015 formuliert werden, zu fragen, deren inhaltliche Parallelität nicht zu übersehen ist.<sup>27</sup> Und nicht zuletzt gilt es, im Diskurs um Begründungs- und Interpretationsfragen die mit der konkreten Umsetzung konkreter Menschenrechte verbundenen Herausforderungen nicht aus dem Blick zu verlieren.<sup>28</sup>

### Literaturverzeichnis

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. <http://www.humanrights.ch/de/internationale-menschenrechte/aemr/text/0-praeambel-aemr>. Zugegriffen: 30. Oktober 2017.

Auga, Ulrike. 2008. Sexuelle Rechte und Menschenrechte. Probleme der interkulturellen Debatte. *Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge* 18: 357-369.

Bedford-Strohm, Heinrich. 2015. Gegen ein Europa der Abschottung. <https://landesbischof.bayern-evangelisch.de/Gegen-ein-Europa-der-Abschottung-132.php>. Zugegriffen: 30. Oktober 2017.

Bedford-Strohm, Heinrich. 2011. Menschenrechte und Menschenwürde in der Perspektive Öffentlicher Theologie. *International Journal of Orthodox Theology* 2: 5-20.

Bielefeldt, Heiner. 2008. *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.

Bielefeldt, Heiner. 2003. „Westliche“ versus „islamische“ Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee. In *Facetten islamischer Welt. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, hrsg. Ute Gerhard, Mechthild Jansen und Mechthild Rumpf, 123-142. Bielefeld: transcript.

Bielefeldt, Heiner. 2001. *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Bielefeldt, Heiner. 1998. *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

---

<sup>26</sup> Ein stärkeres Einbinden islamischer Perspektiven könnte zudem dem Vorurteil begegnen helfen, die Menschenrechte seien ein individualistisches und am westlichen Personverständnis orientiertes Konstrukt. Zur Genese der AEMR vgl. Joas 2011, S. 251-281. Joas weist auf die Heterogenität der Autorenschaft der AEMR hin und betont den Vorrang der Plausibilität vor Konsens in Begründungsfragen. „Noch wichtiger als die repräsentierte Vielfalt war der mehr oder minder bewusste Entschluss der tonangebenden Akteure, sich auf einen in sich logischen Text zu einigen, nicht aber auf seine Herleitung und Begründung.“ Joas 2011, S. 275.

<sup>27</sup> Vgl. zum Beispiel die Präambel AEMR „Gleichberechtigung von Mann und Frau“ und SDG 5 „Geschlechtergleichheit“, Art. 2 AEMR „Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied“ und SDG 10 „Weniger Ungleichheiten“ und Art. 26 AEMR „Recht auf Bildung“ und SDG 4 „Hochwertige Bildung“.

<sup>28</sup> Joas weist dabei auf drei zentrale Voraussetzungen, um das bisher Erreichte zu sichern und fortzuführen: Praktiken, Werte und Institutionen. Praktiken dienen nach Joas dazu, für Erfahrungen des Unrechts und der Gewalt zu sensibilisieren und diese Erfahrungen zu artikulieren. Werte beziehen sich auf argumentative Begründungen des universellen Geltungsanspruchs von Menschenrechten. Dabei betont Joas die Einbettung von Werten in ihre narrativen Kontexte. Die nationale und internationale Kodifizierung von Menschenrechten findet auf der Ebene von Institutionen statt. Joas 2011, S. 280f.

Für hilfreiche Anmerkungen und Diskussionen danke ich den Mitgliedern der Arbeitsgruppe 3 „Gerechter Frieden durch Recht?“ im Rahmen des Konsultationsprozesses „Orientierungswissen zum gerechten Frieden“.

Bonhoeffer, Dietrich. 1992. *Ethik*, hrsg. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green. München: Christian Kaiser Verlag.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1976. *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Berlin: Suhrkamp.

Bünker Michael, 2011. Gesetz und Evangelium – Die Evangelische Kirche und die Menschenrechte. In *Weltethos und Recht*, hrsg. Anton Pelinka, 207-216. Berlin: Lit Verlag.

Cicero. 1996. *De officiis*, hrsg. Heinz Gunermann. Bamberg: Buchner.

Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885. 1973. In *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung*, Ecclesia Catholica. Papa, hrsg. Helmut Schnatz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

epd-Dokumentation Nr. 15/76.

epd-Dokumentation Nr. 44 a/75.

epd-Dokumentation Nr. 5/75.

Gogarten, Friedrich. 1932. *Politische Ethik: Versuch einer Grundlegung*. Jena: Eugen Diederichs.

Hilpert, Konrad. 2018. *Ethik der Menschenrechte. Zwischen Rhetorik und Verwirklichung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Hilpert, Konrad. 2016. *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Bd. 2. Freiburg im Breisgau: Herder.

Hilpert, Konrad. 2005. Die Menschenrechte – ein christliches Erbe? In *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, hrsg. Klaus Martin Girardet und Ulrich Nortmann, 147-160. Stuttgart: Steiner.

Hilpert, Konrad. 2001. *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Bd. 1. Freiburg im Breisgau: Herder.

Hilpert, Konrad. 1999. Christliche Wurzeln der Menschenrechte. In *Germanica, Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien* 6, 83-98. Sofia: Alja Verlag.

Hilpert, Konrad. 1991. *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.

Honecker, Martin. 2016. Menschenrechte/Menschenwürde (ethisch). In *Evangelisches Soziallexikon*, hrsg. Jörg Hübner, Johannes Eurich, Martin Honecker, Traugott Jähnichen, Margareta Kulessa und Günter Renz, 1001-1013. Stuttgart: Kohlhammer.

Honecker, Martin. 1978. *Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Honecker, Martin. 1975. Recht oder ethische Forderung – Aporien in der Menschenrechtsdiskussion. *Evangelische Kommentare* 8: 737-740.

Huber, Wolfgang und Heinz Eduard Tödt. 1977. *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*. Stuttgart: Kreuz Verlag.

- Huber, Wolfgang. 1993. *Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Huber, Wolfgang. 1992. Menschenrechte/Menschenwürde. In *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 22, 577-602.
- Joas, Hans. 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. Zum ewigen Frieden (1795). 1974. Werke in sechs Bänden, Band VI, hrsg. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lohmann, Friedrich. 2010. Universale Menschenrechte – partikulare Moral. Eine protestantische Sicht In *Universelle Menschenrechte und partikulare Moral*, hrsg. Gerhard Ernst und Stephan Sellmaier, 149-170. Stuttgart: Kohlhammer.
- Moltmann, Jürgen. 1976a. Theologische Erklärung zu den Menschenrechten In *Gottes Recht und Menschenrechte*, hrsg. Jan M. Lochman und Jürgen Moltmann, 44-60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen. 1976b. Welches Recht hat das Ebenbild Gottes? Erklärung des Reformierten Weltbundes zu den Menschenrechten. *Evangelische Kommentare* 9: 280-282.
- Moltmann, Jürgen. 1972. Wer vertritt die Zukunft des Menschen? Fragen zur theologischen Basis der Menschenrechte. *Evangelische Kommentare* 5: 399-402.
- Moltmann, Jürgen. 1971. *Menschenwürde, Recht und Freiheit*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Pascal, Blaise. 1962. *Pensées*, hrsg. Jacques Chevalier, Paris: Le Livre de Poche.
- Päpstliche Kommission Iustitia et Pax (Hrsg.). 1976. *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax*. München.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rendtorff, Trutz. 2009. Religionsfreiheit – Krise des Christentums? Zum grundrechtlichen Status der Menschenrechte in christentumstheoretischer Perspektive. In *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, hrsg. Friederike Nüssel, 207-225. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rendtorff, Trutz. 1987. Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung. In *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, hrsg. Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann, 93-118. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Reuter, Hans-Richard (Hrsg.). 1999. *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*. Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Reuter, Hans-Richard. 1996. Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus. Eine Problemanzeige. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 40: 135-147.
- Rogak, Lisa und Julie Schwietert Collazo (Hrsg.). 2013. *So denkt Papst Franziskus: 300 Zitate des Heiligen Vaters zu den Themen unserer Zeit*. Plassen Verlag: Kulmbach.

Sander, Hans-Joachim. 2004. Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte. In *Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive*, hrsg. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel und Frano Prcela, 75-101. Münster: Lit.

Sander, Hans-Joachim. 1999. *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Schliesser, Christine. 2014. „The first theological-ethical doctrine of basic human rights developed by a twentieth-century German Protestant theologian“ – Dietrich Bonhoeffer and Human Rights. In *A Spoke in the Wheel. Reconsidering the Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, hrsg. Kirsten Busch Nielsen, Ralf K. Wüstenberg und Jens Zimmermann, 369-384. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Schockenhoff, Eberhard. 2008. Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik? *Herder Korrespondenzen* 62: 236–241.

Schockenhoff, Eberhard. 1996. *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Vögele, Wolfgang. 2000. *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Vögele, Wolfgang. 1994. *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.